

ʽIlu. Revista de Ciencias de las Religiones
2007, XVIII, pp. 145-165

ISBN: 978-84-669-3051-2

La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad tardía¹

Purificación UBRIC RABANEDA

Universidad de Granada
pubric@ugr.es

Al estudiar la coexistencia religiosa en la Antigüedad Tardía la mayor parte de los historiadores se han centrado fundamentalmente en el modo en el que ésta fue entendida por los intelectuales o por las autoridades civiles y religiosas². Esta imagen, sin embargo, es muy parcial y teórica, pues ignora el verdadero campo de experimentación de la coexistencia religiosa, que fue el día a día cotidiano, es decir, las diversas situaciones y experiencias que formaron parte de la vida de personas que profesaban diferentes credos religiosos y que las llevaron a relacionarse entre sí. Estas vivencias se caracterizaron por una gran diversidad y heterogeneidad y sus resultados contradicen en muchas ocasiones las leyes o lo estipulado por las autoridades religiosas. Es precisamente esta característica lo que les confiere un gran atractivo e interés porque tienen la facultad de mostrarnos la coexistencia religiosa desde una perspectiva real, más cercana al modo en el que fue vivida por sus protagonistas. Poner de manifiesto estas contradicciones y comprender cómo fueron experimentadas en la vida cotidiana será el principal objetivo

¹ La realización de este trabajo ha sido posible gracias a los proyectos de investigación postdoctoral, *Multiculturalismo, convivencia e intolerancia religiosa en el mundo Mediterráneo de la Antigüedad Tardía*, e I+D, *Libertad e Intolerancia religiosa. La experiencia cristiana de la Hispania tardoantigua* (BHA2003-08652) y *Diversidad cultural y uniformidad religiosa en la Antigüedad Tardía. La genealogía de la intolerancia cristiana* (HUM2006-11240-C02-02), subvencionados por el Ministerio de Educación, la Junta de Andalucía y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional. Mi gratitud a estas instituciones, que me han permitido desarrollar mi investigación postdoctoral en la universidad de Oxford. Quisiera además extender mi agradecimiento a los profesores Fergus Millar y José Fernández Ubiña y a los participantes en el Seminario “Libertad religiosa e intolerancia en el Imperio romano” por sus valoraciones críticas y sugerencias para mejorar este trabajo.

² Para un estudio de estas propuestas, con fuentes y bibliografía más especializada, *cfr.* G.M. de Ste Croix, “Heresy, Schism, and Persecution in the Later Roman Empire” y J. Streeter, “Religious Toleration in Classical Antiquity and Early Christianity”, en G.M. de Ste Croix, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford, 2006, pp.201-229 y 229-251; H. A. Drake, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore-London, 2000; C. Ando, “Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine”, *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), pp. 171-207; P. Frezza, “L’Esperienza della Tolleranza religiosa fra Pagani e Cristiani dal IV al V sec. D.C. nell’ Oriente ellenistico”, *Studia et Documenta Historia et Iuris* 55 (1989), pp. 41-97 y P.Garnsey, “Religious Toleration in Classical Antiquity”, *Persecution and Toleration, Studies in Church History*, ed. W. J. Shiels, vol. 21, Oxford, 1984, pp.1-27.

de las páginas que siguen. Antes de comenzar, no obstante, quisiera realizar una serie de aclaraciones. La primera de ellas es que en mi estudio destacaré principalmente aquellos aspectos de la vida cotidiana en los que se observa la coexistencia de gentes de credos religiosos diversos, enfatizando sobre todo datos que revelan convivencia e intercambio. Ello no supone negar la intolerancia y la incompreensión, que, al igual que la tolerancia, siempre están presentes cuando interaccionan grupos humanos, pero sí enfatizar facetas que muchos historiadores han ignorado. Otro aspecto a señalar es que no es el objetivo de este trabajo realizar un análisis exhaustivo de esta temática sino presentar ejemplos significativos que nos ayuden a reflexionar y a comprender mejor la coexistencia religiosa en la vida cotidiana³. Ni que decir tiene que estos ejemplos no son los únicos ni tampoco pueden extrapolarse a todas las situaciones cotidianas de la Antigüedad tardía. Pasemos a continuación al estudio propiamente dicho.

1. La coexistencia cotidiana: contactos e interacción

Como es sabido la sociedad tardoantigua se caracterizó por su multiculturalidad y cosmopolitismo, por la presencia en el mismo espacio geográfico de personas de orígenes y creencias religiosas diversas. Aunque en las fuentes se suelen destacar los enfrentamientos y los puntos de tensión entre quienes profesaban diferentes credos religiosos, también encontramos en ellas datos que contradicen esta posición y que revelan intercambios y relaciones de todo tipo. En efecto, las personas no permanecieron aisladas de la sociedad, encerradas en el círculo de sus correligionarios, sino que se relacionaron con quienes diferían de sus creencias en muchas situaciones en su vida cotidiana, la mayor parte de las veces sin que su religión fuese un obstáculo para ello. El modo en el que se produjeron los intercambios fue muy variado y abarcó numerosos ámbitos de la vida diaria. Los más elementales fueron probablemente las relaciones más básicas, ya que los contactos entre las personas se producían continuamente de una manera espontánea, eran inevitables. Así conocemos muchos testimonios de conversaciones entre personas de distintas confesiones religiosas. Es el caso de los judíos y los cristianos que vivían en Magona, quienes tenían una relación cordial, se saludaban, conversaban entre sí, compartían propiedades y se profesaban un profundo respeto⁴. Tampoco fue la religión un obstáculo para el desarrollo y el cultivo de la amistad entre personas de diferentes credos. Los ejemplos más conocidos de ello los encontramos entre las gentes de alto estatus, Libanio⁵, Paulino de No-

³ Para un conocimiento más detallado el lector interesado puede consultar los estudios especializados indicados en la bibliografía que iré citando a lo largo de este trabajo.

⁴ Severo de Menorca, *Epistula*, 5. 1, 6.1, 7.2, 11.2 y 19.4. Cfr. J. Amengual i Batle, "La singularitat de la convivència dels jueus i cristians a Magona, durant la Romanitat Tardana", *Homenatge a Guillem Rosselló Bordoy*, vol. I, Palma, 2002, pp. 121-143.

⁵ Libanio, por ejemplo, tuvo muchos amigos cristianos (cfr. G. Wöhrle "Libanios' Religion", *PCULGC* 7 (1995), pp. 71-89, en p.80 y J. Misson, "Libanios et le christianisme", *MB* 24 (1920), pp. 72-89, en 88-89)

la, Agustín⁶, Ambrosio, Símaco⁷, quienes tenían amigos de distinta fe pero no fueron los únicos pues estos también se encuentran en el pueblo llano.

Otro índice de la existencia de relaciones entre personas de distinta religión es el hecho de que se produjesen matrimonios entre cristianos y judíos, cristianos y paganos⁸, católicos y arrianos⁹ o entre católicos y donatistas¹⁰ y ello a pesar de las prohibiciones de las leyes o la animadversión de las autoridades religiosas¹¹. Paganos, judíos y cristianos frecuentaban las mismas tiendas y, salvo excepciones, como los panaderos de Hipona, que en tiempos del obispo donatista Faustinus tenían prohibido vender pan a los católicos¹², los comerciantes trataban a todos por igual. Los estudios estilísticos y artísticos realizados en las construcciones religiosas y en los cementerios paganos, judíos y cristianos indican que los mismos artesanos trabajaban para paganos, judíos y cristianos. Estos frecuentaban los mismos talleres, encargaban sus sarcófagos, sus amuletos, sus estatuas o la decoración de sus tumbas o edificios religiosos, que eran ejecutados en el mismo estilo, lo que diferenciaba unos de otros y les daba una señal de identidad era el empleo de la simbología propia de cada religión¹³. El mismo objeto, incluso, podía cambiar de afiliación según sus diferentes propietarios o usos¹⁴. También desempeñarían trabajos de diversa índole personas de diferentes credos religiosos y en ellos tendrían que convivir con gentes de otra fe y tratarlos del mismo modo que a sus correligionarios. Conocemos, por ejem-

y a sus clases asistieron numerosos alumnos cristianos (P. Petit, *Les étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au bas empire*, París, 1957, pp. 116 y 119-122).

⁶ Agustín tuvo entre sus corresponsales a numerosos paganos. Entre ellos podemos citar a Máximo de Madaura (Ag., *Epp.* 16-17), Longinianus (Ag., *Epp.* 233-235) y Nectarius (Ag., *Epp.* 90, 91, 103 y 104).

⁷ Es muy conocida la relación del obispo Ambrosio de Milán y el pagano Símaco (cfr. F. y L. Canfora, *Simmaco Ambrogio, L'altare della Vittoria*, Palermo, 1991). Este último recomendó asimismo a su hermano Celsino Ticiano, que era vicario de África, al obispo de Cesarea Clemente (Símaco, *Ep.* 1, 64, año 380).

⁸ El pagano Nectarius, por ejemplo, era hijo de un cristiano (Ag., *Epp.* 91.2 y 103-104).

⁹ Así, por ejemplo, el general Bonifacio se casó con la arriana Pelagia. Aunque ésta tuvo que convertirse al catolicismo antes de contraer matrimonio con él, la hija de ambos recibió un bautismo arriano (Ag., *Ep.* 220, 4; Marcell. Com.s.a.432, Joh.Ant.fr.201). Ver PLRE, Bonifatius 3 y Pelagia 1. Otro ejemplo en Greg. Tur., *Glor. Mat.* 79: B.Krusch (ed.), *MGH SRM* 1.2.91-92, donde una mujer nicena y su esposo arriano invitan a cenar a clérigos de ambos credos.

¹⁰ Ag., *Epp.* 33,5 y 112, 3.

¹¹ Ver, por ejemplo, CTh. 16.8.6, 339, CTh. 9.7.5 y CTh. 3.7.2, 388, que prohíben los matrimonios entre cristianos y judíos, cánones 15,16 y 17 del concilio de Elvira, canon 12 del concilio de Arles, canon 14 del concilio de Calcedonia de 451 y canon 12 del III concilio de Cartago (año 397). Para una valoración histórica sobre los matrimonios mixtos a partir de los cánones de Elvira, cfr. J. Fernández Ubiña, "Mujer y matrimonio en el concilio de Elvira", *El concilio de Elvira y su tiempo*, eds. M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña, Granada, 2005, esp. pp. 298-301.

¹² Ag., *Contra Litterae Petiliani* ii 83, 184.

¹³ R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, Brill, 1998, esp. 445-449 y L. V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: evidence of cultural interaction in the Roman diaspora*, Leiden, 1995, esp. pp. 50-99.

¹⁴ Cfr. el sugerente trabajo de J. Elsner, "Archaeologies and Agendas: Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art", *Journal of Roman Studies* 93 (2003), pp. 114-128, esp. 114-119.

plo, numerosos testimonios de judíos que desempeñaron cargos públicos y que durante su ejercicio se relacionaron con gentes de otros credos religiosos sin problemas significativos¹⁵. Muchos, además, tendrían compañeros de trabajo de otra religión, con los que se relacionarían cordialmente en su vida diaria.

La normalidad de la coexistencia religiosa en la vida cotidiana y cómo ésta contradice en muchas ocasiones lo que sabemos por otras fuentes se observa especialmente en los ejemplos que voy a exponer a continuación. Uno de ellos es el de la ciudad de Sardis, donde las excavaciones arqueológicas han puesto de manifiesto que paganos, judíos y cristianos eran dueños de negocios en la misma calle. En efecto, en las propiedades cristianas se han documentado signos cristianos, huesos de cerdo en restaurantes regentados por cristianos como Kyriakos y en el negocio del judío Jacob menoroth grabados en losas de mármol¹⁶. Las relaciones cotidianas entre ellos, fuesen de convivencia o de tensión, serían sin duda inevitables.

Más sorprendente aún, sobre todo si tenemos en cuenta las numerosas condenas de los concilios y de los padres de la Iglesia contra el contacto de mujeres consagradas con hombres¹⁷, es el siguiente texto, procedente de Oxyrhyncos y fechado en el año 400, en el que dos monjas cristianas, Aurelia Theodora y Aurelia Tauris, arriendan dos habitaciones de su casa al judío Aurelius Ioses. Roger Bagnall, en su estudio sobre este documento¹⁸, señala que la renta de este arrendamiento es similar a la de otros documentos contemporáneos y que su contenido se caracteriza por su rutina, lo que quiere decir que no fue algo excepcional, que se saliera de lo común, sino algo totalmente cotidiano.

Después del consulado de Flavius Theodorus el más ilustre, Epeiph. A Aurelia Theodora y Aurelia Tauris, hijas de Silvanos, monjas apotácticas (¿?) de la ilustrísima ciudad de Oxyrhyncos, de Aurelius Ioses, hijo de Judas, judío de la misma ciudad. Por mi libre voluntad acepto arrendar desde la luna nueva del próximo mes de Mesore del presente año 76 (=45 año del comienzo de la catorceava indición) la propiedad de la que sois dueñas en la mismísima ciudad de Oxyrhyncos, en el barrio del Campo del Calvario, una habitación en la planta baja –un hall– y el sótano, con todas sus instalaciones. Por su renta pagaré doce cientos de miriadas de plata anualmente, total: 1200 miriadas de denarios. Y seré requerido a pagar la renta cada seis meses la mitad de la cantidad total. Y cuando

¹⁵ Un caso muy significativo es el de los judíos de Magona (Severo de Menorca, *Epistula*). Otros ejemplos en L. V. Rutgers, "Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and non-Jews in Late Antiquity", *American Journal of Archaeology* 96 (1992), pp. 101-118 en n. 129.

¹⁶ Cfr. J. S. Crawford, *The Byzantine Shops at Sardis*, Cambridge, Mass., 1990 y Rachel Hachlili, *op. cit.*, 1998, pp. 438-440.

¹⁷ A modo de ilustración podemos citar los cánones 1 de Zaragoza (G. Martínez Díez y F. Rodríguez, *La colección canónica Hispana IV. Concilios galos, concilios hispanos. Primera parte*, Madrid, 1984, pp. 22-28, p. 293) y 9 de Toledo (*idem*, 111-114, p. 332).

¹⁸ *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, 1993, pp.277-278.

sea deseado, devolveré las mismas habitaciones limpias, tal como las recibí. El arrendamiento (y) dos copias son válidos: y en respuesta a la pregunta, he aceptado (segunda cara) Yo, Aurelio Ioses, hijo de Ioses, mencionado con anterioridad, he arrendado el comedor y pagaré la renta como se especifica arriba. Yo, Aurelius Elias, hijo de Opebaio, escribí en su nombre ya que él es iletrado¹⁹.

No era tampoco inusual que un cristiano pensara las uvas de un judío:

Otro laico amante de Cristo pregunto al mismo Hombre Viejo: Quiero prensar vino judío en mi prensa. ¿Es esto pecado?

Respuesta: Si cuando Dios hace que llueva llueva en tu campo pero no en el del judío, entonces no prenses su vino. Si El es cariñoso para que llueva sobre el justo y el injusto (cf. Mt 5.45), entonces ¿por qué quieres ser inhumano y no compasivo, sino más bien, como El dice: “Sed compasivos como vuestro Padre es compasivo” (Lc 6.36)?²⁰.

Y es que los intercambios y las relaciones estaban a la orden del día. Estas personas habitaban en los mismos barrios, mezclados entre sí. En algunos de ellos, como en diversas ciudades de Palestina²¹, existían lugares de culto judíos y cristianos en la misma calle o en el mismo barrio, por lo que es probable que las gentes que las frecuentaban se cruzaran en el camino o se relacionaran de algún modo, bien fuese con cordialidad o con antipatía²². Aunque lo más común fue que judíos, paganos y cristianos prefirieran preservar su identidad y enterrarse junto a sus correligionarios, en algunas ocasiones no tuvieron ningún reparo en compartir su lugar de enterramiento en el mismo cementerio con personas que no conocían los fundamentos de su religión. A modo de ilustración podemos citar el caso de las catacumbas de Venosa, donde judíos se enterraron en las proximidades de tumbas cristianas²³, de la

¹⁹ P. Oxy XLIV 3203. Texto griego, traducción inglesa y comentario en G. H. R. Horsley, *New documents illustrating Early Christianity*, vol. 1, Macquarie University, North Ryde, 1981, 1.82, pp. 126-130.

²⁰ Barsanuphius, *Epistolario*, no. 686: Barsanuphius and John, *Letters from the desert: a selection of questions and responses*, traducido por J. Chryssavgis, Crestwood, N.Y., 2003.

²¹ Cfr. E. M. Meyers, “Early Judaism and Christianity in the Light of Archaeology”, *Biblical Archaeologist* 51 (1988), pp. 69-79, D. E. Groh, “Jews and Christians in Late Roman Palestine. Towards a New Chronology”, *Biblical Archaeologist* 51 (1988), pp. 80-96 y G. Stemberger, “Jewish-Christian Contacts in Galilee (Fifth to Seventh Centuries)”, *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land*, eds. A. Kofsky y G. G. Stroumsa, Jerusalem, 1998, pp. 131-146, esp. 139-143.

²² Muchos cultos que estaban prohibidos fueron practicados en la clandestinidad en casas o propiedades privadas, como ha demostrado Maier en su trabajo sobre la heterodoxia en la Roma del siglo IV (H. O. Maier, “The Topography of Heresy and Dissent in Late Fourth-Century Rome”, *Historia* 44 (1995), pp. 232-249). Es muy probable que estos enclaves interaccionaran con otros lugares de culto existentes en sus proximidades.

²³ E. M. Meyers, “Report on the Excavations at the Venosa Catacombs 1981”, *Vetere Christianorum* 20 (1983), pp. 455-459. Otros testimonios de este tipo en L. V. Rutgers, “Archaeological Evidence...”, *op. cit.*, pp. 109-118. En un trabajo posterior (*The Jews in Late Ancient Rome: evidence of cultural interaction in the*

necrópolis cristiana de Mas Rimbau en Tarraco, donde un judío cubrió su sepultura con una losa con el signo de la menorah²⁴, o de una catacumba con hipogeos privados en la vía Latina en Roma, con la presencia de iconografía cristiana y pagana²⁵.

Las calles podían ser lugares de competición, en los que los seguidores de diversos credos religiosos rivalizaban y mostraban su poder y esplendor a través de procesiones y manifestaciones internas. Un ejemplo muy significativo de ello es la impresionante procesión de clero y seguidores donatistas que recorrió las calles de Cartago antes de la celebración de la conferencia de Cartago²⁶. Otro testimonio relevante lo encontramos en el siguiente texto, en el que arrianos y católicos rivalizan por el esplendor de sus procesiones en la Constantinopla de finales del siglo IV:

Los arrianos, habiendo sido desprovistos de sus iglesias en Constantinopla durante el reinado de Teodosio, tenían sus iglesias fuera de los muros de la ciudad. Con anterioridad se reunían de noche en los pórticos públicos y se dividían en bandas, de tal manera que cantaban antifonalmente, ya que habían compuesto ciertos estribillos que reflejaban su dogma, y al final del día marchaban en procesión, cantando estos himnos, hacia los lugares en los que tenían sus iglesias. Actuaban de este modo en todos los festivales solemnes y en el primer y el último día de la semana. Las opiniones propuestas en estas odas eran susceptibles de engendrar disputas. Como, por ejemplo, la siguiente: ¿Dónde están aquellos que dicen que las Tres Personas constituyen un Poder?" Otras observaciones mordaces parecidas eran entremezcladas en sus composiciones. Juan tenía miedo de que alguien de su Iglesia fuese por mal camino al presenciar estas exhibiciones, y por tanto les ordenó que cantaran himnos de la misma manera. Los ortodoxos llegaron a ser más distinguidos, y en poco tiempo superaron a los rivales herejes en número y procesiones; porque tenían cruces de plata y llevaban cirios encendidos delante de ellos²⁷.

Roman diaspora, Leiden, 1995), sin embargo, Rutgers sugiere que el enterramiento de judíos en cementerios no judíos no constituye un signo de interacción entre judíos y no judíos y que lo más común fue la inhumación en necrópolis judías pues esto era para ellos una señal de identidad.

²⁴ Cfr. D. Bea Castaño y A. Vilaseca Canals, "Dues necrópolis del segle V d.n.e. a Tarragona: excavacions al carrer de Prat de la Riba i al Mas Rimbau", *Tàrraco 99. Arqueologia d'una capital de província romana*, ed. J. Ruiz de Arbulo, Tarragona, 2000, pp. 155-164 en pp. 158-159.

²⁵ A. Ferrua, *Le pitture della nuova catacumba di via Latina*, Città del Vaticano 1960, 93f. Sobre las relaciones entre cristianos y paganos en sus lugares de enterramiento, con fuentes escritas y arqueológicas, cfr. M. J. Johnson, "Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth-Century. Shared Tombs?", *Journal of Early Christian Studies* 5 (1997), pp. 37-59.

²⁶ GCC 1.14.7-11; 1.29.2-4; Ag., *Ad Donatistas post Collationem*, 25.43; cfr. Ag., *Breviculus Collationis*, 1.4. Sobre el significado de las procesiones como demostraciones de poder, ver E. E. Rice, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford, 1983; S. McCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, 1981 y M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium, and the early medieval West*, Cambridge, 1986.

²⁷ Soz. HE 8.8, cfr. Soc., HE 6.8. *The Ecclesiastical History of Sozomen*, translated from the Greek revised by C. D. Hartranft, Michigan, 1957, p. 404.

En este texto observamos asimismo otro modo de rivalizar en las calles, mediante el canto de canciones populares con eslóganes favorables a un determinado credo religioso. Otra estrategia fue el uso de carteles con textos en los que se enunciaba la verdadera doctrina. Quizá los ejemplos más conocidos los encontremos en Agustín, que utilizó muchos de ellos contra los donatistas²⁸. Pero también podemos citar otros casos, como el tumulto provocado por la plebs cristiana en Cartago el día 16 de junio de 401 cuando gritó eslóganes contra los paganos²⁹.

La presencia de las disputas religiosas en los lugares públicos de las ciudades podía tener en ocasiones una gran fuerza y presencia en la ciudad. Al respecto es de notable interés el siguiente texto, según el cual los ciudadanos de Constantinopla podían descargar con toda naturalidad su enojo en estatuas que representaban a Arrio, Sabelio, Macedonio y Eunomio. Las estatuas habían sido erigidas por el emperador Teodosio II en un lugar tan concurrido como el foro de la ciudad.

Entonces en aquel lugar distante alrededor de veintinueve palmos del arco, Arrio estaba representado en el reinado del amado de Dios Teodosio en un bloque de mármol cerca del suelo y junto a él estaban Sabelio, Macedonio y Eunomio, un objeto de disgusto para los que pasaban, para arrojar en ellos estiércol y orinar y escupir, y cargar con deshonor a aquellos que habían deshonorado al Hijo de Dios. Estas cosas pueden verse hasta el día presente por aquellos que deseen examinar lo que hemos escrito con filosofía y esfuerzo³⁰.

Otro lugar en el que confluían personas de credos religiosos diversos fueron las fiestas, celebraciones y espectáculos de las ciudades. Eran estas oportunidades para comunicarse y socializar con otras personas, beber, danzar, disfrutar y olvidar las preocupaciones cotidianas. Muchas de estas celebraciones, como las Lupercalia o las Calendas³¹, aunque de origen pagano, tenían un fuerte componente y significado cultural y social³² para los romanos, por lo que fue muy difícil para las autoridades

²⁸ Sobre los métodos empleados por Agustín para implicar al público en la controversia contra los donatistas, cfr. M. Lamirande, *Oeuvres de Saint Augustine, Le caractère populaire de la lutte anti-donatiste*, pp. 217-220 y P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, vol. 7, Paris, 1923, pp. 193-201.

²⁹ Ag., *Sermo*, 24, 5.

³⁰ *Parastaseis Syntomoi Chronikai* 39: *Constantinople in the early Eighth Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai. Introduction, Translation and Commentary*. Edited by Averil Cameron and Judith Herrin in conjunction with Alan Cameron, Robin Cormack and C. Roueché, Leiden, 1984, p. 107.

³¹ Cfr. M. Meslin, *La fête des Kalendes de Janvier dans l'empire Romain*, Brussels, 1970.

³² Rutilius Namatianus, por ejemplo, observó con deleite la celebración de un festival dedicado a Osiris a comienzos del siglo V (Rut. Namat., *De Reditu Suo* l.371-376). Sobre la pervivencia de cultos y de fiestas paganos en el Imperio cristiano existe una abundante bibliografía, cfr., con abundantes ejemplos y referencias bibliográficas, B. Caseau, "Sacred Landscapes", *Late Antiquity. A guide to Postclassical World*, eds. G. W. Bowersock, P. Brown y O. Grabar, Cambridge-Massachusetts-London, 1999, pp. 21-59; P. Brown, "Christianisation and Religious Conflict", *The Cambridge Ancient History XIII. The Late Empire A. D. 337-425*, Cambridge, 1998, pp. 632-664 en pp. 651-652; F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*

religiosas cristianas impedir que los miembros de sus comunidades participaran alegremente en ellas o se sintieran atraídos por su magnitud. Así, a finales del siglo V los cristianos seguían participando asiduamente en los Lupercalia y el papa Gelasio se vio obligado a argumentar contra su eficacia³³.

Otro ejemplo lo encontramos en León el Grande, quien en un sermón de Navidad tuvo que amonestar a algunos de los miembros de su comunidad que antes de entrar en la basílica de San Pedro se inclinaban ante el sol.

De este sistema de enseñanza procede también la inaceptable práctica de ciertas gentes poco sabias que rinden culto al sol naciente desde posiciones elevadas; incluso algunos cristianos creen que es adecuado hacer esto por lo que antes de entrar en la bendita basílica del Apóstol Pedro, que está dedicada al Dios verdadero y Único Viviente, cuando han subido las escaleras que llevan a la plataforma elevada, se vuelven y se inclinan hacia el sol naciente y con el cuello inclinado rinden homenaje a su brillante órbita³⁴.

Agustín estuvo en una ocasión hablando dos horas y media en Cartago para impedir que sus feligreses se centraran en el jolgorio que como consecuencia de las Calendas se estaba produciendo en la ciudad, sin demasiado éxito, pues los cristianos no querían permanecer ajenos a la suerte de su ciudad³⁵. Asterio y Crisóstomo censuraron las Calendas, entre otras razones por coincidir con la Epifanía³⁶. También en el II concilio de Braga, del año 572, se prohibió la celebración de la fiesta de las Calendas, que aún gozaba de gran popularidad³⁷. Cuando los musulmanes conquistaron el Levante y el Norte de África todavía se seguían celebrando las Calendas, que a su modo de ver eran una gran festividad cristiana³⁸.

c. 370-529, 2 vols., Leiden, 1993; K. W. Harl, "Sacrifice and pagan belief in fifth- and sixth-century Byzantium, *Past and Present* 128 (1990), pp. 7-27; G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge, 1990; P. Frezza, "L'esperienza della tolleranza religiosa...", *op. cit.*, pp. 41-97; M. Meslin, "Persistances païennes en Galice, vers la fin du VI^e siècle", *Hommages à Marcel Renard*, vol. II, Brussels, 1969, pp. 512-524 y S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, D. C., 1938.

³³ Texto latino, traducción francesa y comentario en Gelasius I, *Lettre contre les Lupercalia et dix-huit messes du sacramentaire léonien*, introduction, texte critique, traduction et note de G. Pomarès, Paris, 1959, Sources chrétiennes 65. Para otros ejemplos, *cfr.* además Ag., Sermon Dolbeau 26, François Dolbeau (ed.), *Vingt-Six Sermons au peuple d'Afrique*, Paris, 1996, pp. 345-417.

³⁴ León Magno, *In Nativitate Domini Sermo VII*, PL XXVIII 4: *The Letters and Sermons of Leo the Great, Bishop of Rome*. Translated, with introduction, notes, and indices, by the Rev. C. L. Feltoe, Oxford-New York, 1895.

³⁵ Ag., Sermón de Maguncia 62, F. Dolbeau (ed.), "Nouveaux sermons IV", *Recherches augustinienes* 26 (1992), pp. 69-141.

³⁶ Asterio, *Hom.* IV, 1,1.

³⁷ II Concilio de Braga, canon 73.

³⁸ H. R. Idris, "Fêtes chrétiennes célébrées en Ifrîqiya à l'époque zîrîde (IV^e siècle de l'Hégire/X^e siècle après J.-C.)", *Revue africaine* 98 (1954), pp. 261-276. *Cfr.* P. Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, (trad. esp.) Barcelona, 1997, p. 50.

El obispo Paciano de Barcelona escribió en el siglo IV un tratado, *Ceruulus*, contra la costumbre de disfrazarse en Año Nuevo de animales y comportarse como ellos, práctica al parecer muy popular en las Galias, Italia y el norte de España. Su obra, como el mismo se vio obligado a reconocer, sirvió más para incentivar esta práctica que para eliminarla³⁹. De hecho, como manifiesta el epistolario de Barsanufio⁴⁰, no era inusual, incluso en fechas tardías, que paganos invitasen a sus festividades a sus amigos cristianos o les hiciesen regalos con motivo de esas celebraciones o que cristianos compraran mercancías que mercaderes paganos vendían en estos eventos.

Otro ejemplo muy significativo es el del festival que tenía lugar en Mamre, que atraía a peregrinos de diversas procedencias y credos religiosos. Así nos lo describe Sozomeno, en tiempos de Teodosio II, unos ciento veinte años después de la ofensiva de Constantino contra Mamre:

Aquí los habitantes del país y de las regiones alrededor de Palestina, los fenicios y los árabes, se reunían anualmente durante la estación de verano para celebrar una brillante fiesta; y muchos otros, tanto compradores como vendedores, acuden allí a causa de la fiesta. De hecho este banquete es diligentemente frecuentado por todas las naciones: por los judíos, porque alardeaban de su descendencia del patriarca Abraham, por los paganos, porque ángeles se habían aparecido allí a los hombres, y por los cristianos porque aquel que por la salvación del género humano nació de una virgen, se manifestó allí como un hombre divino. Este lugar es además honrado apropiadamente con ejercicios religiosos. Aquí algunos rezan al Dios de todos; otros llaman a los ángeles, sirven vino, queman incienso u ofrecen un buey, un macho cabrío, una oveja o un gallo...⁴¹.

Mamre no sería un caso único. Algo muy similar, con la concurrencia de gentes de credos y procedencias diversas, sucedería en otros lugares de Tierra Santa, tales como Gilgal o la Tumba de los Patriarcas en Hebrón⁴². De hecho, los judíos desempeñaron un papel muy importante en la configuración del peregrinaje cristiano en Tierra Santa⁴³.

³⁹ Pac., *Paenit.* 1,3. Esta obra de Paciano, *Ceruulus*, se encuentra hoy perdida. Conocemos su existencia gracias a la mención que de ella hacen Jerónimo (*De uir.inl.* 106) y el mismo Paciano (*Paenit.* 1,3). Cfr. *Pacien de Barcelona. Écrits*, Introduction, texte critique, commentaire et index par C. Granado, Paris, 1995, esp. pp. 42-44.

⁴⁰ Barsanuphius, números 775, 776 y 777: *Barsanuphe et Jean de Gaza: correspondance: recueil complet*, traducido por Lucien Regnault, Philippe Lemaire y Bernard Outtier, Sablé-sur-Sarthe, 1972.

⁴¹ Soz., HE. 2.4 *The ecclesiastical History of Sozomen*, translated from the Greek revised by C. D. Hartranft, Oxford, 1891, p. 261. Sobre Mamre, cfr. E. Mader, *Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Râmet el-Halil in Südpalästina 1926-1928*, Freiburg 1957, 2 vols. y A. Kofsky, "Mamre: A Case of a Regional Cult?", *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land*, eds. A. Kofsky y G. G. Stroumsa, Jerusalem, 1998, pp. 19-30.

⁴² A. Kofsky, "Mamre: A Case of a Regional Cult?", *op. cit.*, pp.28-29.

⁴³ Cfr. J. Wilkinson, "Jewish Holy Places and the Origins of Christian Pilgrimage", *The Blessings of Pilgrimage*, ed. R. Ousterhout, Illinois, 1990, pp. 41-53 y R. L. Wilken, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven and London, 1992, esp. pp. 109-111.

Otro ámbito atacado por las autoridades eclesiásticas por estar asociado a festividades paganas con escaso éxito debido a su popularidad fue el de la asistencia de cristianos a espectáculos lúdicos⁴⁴. Cuando el cristianismo estuvo más presente en la sociedad muchas de sus festividades acogieron la presencia de gentes de procedencias diversas. Así, según algunos autores cristianos, a las exequias de obispos y de santos muy apreciados, como Ambrosio en Milán, Paulino en Nola, Hilario, Cesareo y Rustico en Arles o Gallo en Clermont asistieron cristianos, judíos y paganos⁴⁵.

Las fronteras que separaban unos credos religiosos de otros no eran tan marcadas cuando sus seguidores se relacionaban entre sí, pues éstos eran capaces en muchas ocasiones de saltar las barreras que existían entre unos y otros. Así, si bien encontramos mucho desconocimiento y desconfianza ante los credos religiosos que no eran propios también conocemos testimonios de personas que estaban familiarizadas con las creencias de los otros, que asistían a sus ritos o conocían sus textos sagrados. En efecto, en los milagros de Cosme y Damián se menciona a un pagano que tenía el hábito de acompañar a un creyente a la Iglesia⁴⁶. Algunos vándalos, especialmente mujeres, acudían a los rituales católicos y a ello a pesar de los severos castigos a los que eran sometidos por las autoridades vándalas si eran descubiertos.

.....cuando veían ir allí (*a la iglesia*) a una mujer o a un hombre que parecían de su raza, inmediatamente se le ponían estacas con punta de diente en la cabeza y se juntaban en ellas todos sus cabellos. Tirando con fuerza, quitaban toda la piel de la cabeza de la persona, al igual que su pelo. Algunas personas, cuando esto sucedía, perdían inmediatamente sus ojos, mientras que otras morían simplemente del dolor. Después de este castigo las mujeres, con sus cabezas despojadas de la piel, eran paseadas por las calles, con heraldos delante de ellas, de manera que todo el pueblo pudiera ver. Pero ellos preferían contar aquellas cosas que habían sufrido como su gran victoria. Yo llegué a conocer bien a muchos de ellos, y no conozco a ninguno que abandonara el camino correcto, incluso bajo el impacto de estos castigos⁴⁷.

⁴⁴ Cfr. O. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo: Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma, 1976; T. Barnes, "Christians and the Theatre", *Roman Theatre and Society*, ed. W. J. Slater, Ann Arbor, 1996, pp. 161-180 y R. Lim, "Consensus and Disensus on Public Spectacles in Early Byzantium", *Byzantinische Forschungen* 24 (1997), pp. 159-179.

⁴⁵ Paul., *Vit. Ambros.* 48; Pellegrino (397d.C.); Uranius, *Ep.ad Palatum de obitu Paulini* 9, PL 53, col. 863 +421; Ravennius, *Vita S. Hilarii*, 22, 29, PL 50, cols. 1242-1243 +449; *Vita S. Caes.ep.*, 2,4,35, PL 67, col.1042=2,49 MGH SSRR Mer.III; "*idem*", 1,3, 21-22, cols. 1011-1012= I, 31, p. 468; *Vita S. Rusticulae seu Marciae Abbatissae Arelatensis*, 25, p. 350; MGH, SSRR.Mer., IV; Greg. Tur., *Vitae Patrum* 6, *Vita S. Galli*, 7, p. 686 MGH SS.RR. Mer., I. Cfr. L. Cracco Ruggini, "Pagani, ebrei e cristiani: Odio sociológico e odio teológico nel mondo antico", *XXVI Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, vol. 1, pp. 13-117, en n. 118, pp. 91-92.

⁴⁶ Mir. 10, L. A. Deubner, *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig, 1907, p. 117.

⁴⁷ Vict. Vit. 2,9. Victor of Vita, *History of the Vandal Persecution*. Translated with notes and introduction by John Moorhead, Liverpool, 1992, p. 27. Otros ejemplos de la oposición de las autoridades vándalas al proselitismo católico entre los vándalos en Vict. Vit. 3, 4 y *Vita Fulgentii* 6-7.

En la Alejandría de 335 un prepósito de los soldados pagano asistió al servicio cristiano a causa de las faltas que había cometido, con toda normalidad y con la aprobación de las autoridades eclesiásticas: «...porque en la noche en la que los hermanos fueron maltratados el prepósito de los soldados envió un informe al obispo diciendo: “Pequé y estaba borracho en la noche en la que maltraté a los hermanos”. Y aquel día asistió al servicio, aunque es gentil, a causa del pecado que había cometido»⁴⁸. También en Egipto algunos altos dignatarios religiosos rendían culto a las imágenes o a los símbolos de sus opuestos⁴⁹.

Y es que entre distintas religiones había en muchas ocasiones coincidencias, de ahí que a veces sea muy difícil saber la religión profesada por ciertas personas, sobre todo de la elite intelectual. Entre las diferentes sectas cristianas encontramos semejanzas en los rituales y fiestas de unos y otros. Así, católicos y donatistas, nicenos y arrianos⁵⁰ compartían muchas creencias y ritos comunes. En algunas ocasiones, como en el caso de ciertos mártires arrianos, éstos fueron integrados en el martirologio niceno como propios⁵¹. Los miembros de las diferentes confesiones cristianas tenían mucho interés en conocer a sus rivales y para ello tenían incluso espías que escuchaban los sermones de los otros⁵². Cabe destacar asimismo las similitudes arquitectónicas que existían en los espacios de culto de diversos credos religiosos⁵³. Las manifestaciones externas y los rituales de otros cultos también se vieron influenciados por el cristianismo, tal como se observa en el siguiente texto, que alude a un culto practicado en Fenicia, montañas del Líbano.

Pero los primeros paganos masalios –los predecesores de los actuales cuyo origen es nominalmente cristiano, si me permitís– establecían en ocasiones pequeños sitios como estos, como los llamados sinagogas y oratorios en ciertos lugares; pero en otros construían algo muy similar a una iglesia. Se reunían por la noche y al amanecer con mucha luz de lámparas y linternas y sus sabios ofrecían

⁴⁸ H. Idris Bell, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, Oxford, 1924, papyrus no 1914, May-June, A.D. 335 (?), pp. 53-71.

⁴⁹ Cfr. L. Cracco Ruggini, “Pagani, ebrei e cristiani...”, *op. cit.*, p. 89. n. 116. Sobre la presencia de elementos paganos en el Egipto cristiano, cfr. J. R. Aja, “Egipto y la asimilación de elementos paganos por el cristianismo primitivo: cultos, iconografías y devociones religiosas”, *Collectanea Christiana Orientalia* 3 (2006), pp. 21-47.

⁵⁰ Cfr. G. Fowden, “Religious Communities”, *Late Antiquity. A guide to Postclassical World*, eds. G. W. Bowersock, P. Brown y O. Grabar, Cambridge-Massachusetts-London, 1999, pp. 82-106 en pp. 91-92.

⁵¹ H. C. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen, 1988, pp. 93-94 y 152-157. Sobre una conversión similar de los mártires anticalcedonios en calcedonios en el siglo VI, cfr. I. Shahîd, *The Martyrs of Najrân: New Documents*, Bruxelles, 1971, pp. 200-207. Cfr. G. Fowden, “Religious Communities...”, *op. cit.*, p. 92.

⁵² Para la Constantinopla del siglo IV, cfr. N. McLynn, “Christian Controversy and Violence in the Fourth Century”, *Kodai* 3 (1992), pp.15-44, en pp. 29-37.

⁵³ Cfr. L. M. White, *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptations among Pagans, Jews and Christians*, Baltimore, 1990 y D. Milson, *Art and Architecture of the Synagogue in Late Antique Palestine. In the Shadow of the Church*, Leiden-Boston, 2007.

a Dios largos himnos y ciertas bendiciones, en la ingenua creencia de que podían satisfacer a Dios como si fueran himnos y bendiciones⁵⁴.

Todo esto hacía que en muchas ocasiones se produjeran trasvases de personas de una religión a otra⁵⁵. Así, muchos cristianos se sintieron atraídos por el judaísmo debido al encanto que para ellos tenían sus rituales y su lenguaje misterioso⁵⁶ y a la familiaridad que sentían hacia las escrituras y símbolos judíos incorporados al cristianismo⁵⁷. Sobre esto existen múltiples ejemplos en las fuentes tardoantiguas. Baste citar como botón de muestra la prohibición del concilio de Antioquia (341) de comer con judíos en Pascua (canon 1) o las del concilio de Laodicea (360) sobre el descanso sabático (canon 29), aceptar regalos de los judíos durante sus fiestas (canon 37) y comer pan ácimo en la Pascua judía (canon 38). En Hispania contamos con los testimonios de la obra de Gregorio de Elvira y del concilio de Elvira. Así, el canon 16 de este último prohíbe el matrimonio de jóvenes cristianas con judíos y el 49 que los judíos bendigan las tierras de los cristianos. El 50 se refiere a los que comen con judíos y el 78 impone la excomunión de cinco años para el que cometa adulterio con una judía o una pagana⁵⁸. Incluso las leyes se hacen eco del recelo de que los cristianos apostaten al judaísmo⁵⁹. Así, una ley prohibirá a los judíos, con el objetivo de que no los conviertan a su religión, tener esclavos cristianos (*CTh.* 3, 1.5)⁶⁰. La presencia de judíos conversos en comunidades cristianas sería también un peligro para los cristianos y para los judíos pues muchos de ellos

⁵⁴ Epifanio de Salamis, *Pan.* 80.2.1; PG XLII.757: *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, translated by Frank Williams, Leiden-New York-Köln, 1994, p. 630.

⁵⁵ A modo de ilustración podemos citar conversiones de vándalos arrianos al catolicismo (*Vict. Vit.* 3, 33; 3, 38) o de católicos al arrianismo (Just., *Novellae* 37, 10 y Vigilio, *Ep.* 5, III). Éstas, sin embargo, obedecieron en muchas ocasiones a intereses políticos o personales (*cfr.* P. Ubrić Rabaneda, "The Church in the Suevic Kingdom (A. D. 409-585)", *Culture and Society in Medieval Galicia: Local, Regional, and Cosmopolitan Communities*, ed. J. D'Emilio, Brill (en prensa)).

⁵⁶ *Cfr.* L. Cracco Ruggini, "Intolerance: equal and less equal in the Roman World", *Classical Philology* 82 (1987), pp. 187-205 en p. 204.

⁵⁷ Sobre la atracción del judaísmo para los cristianos *cfr.* R.L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley, 1983; L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, 1992, esp. pp. 383-415 y F. G. Millar, "Christian Emperors, Christian Church and the Jews of the Diaspora in the Greek East, CE 379-450", *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), pp. 1-24.

⁵⁸ Sobre el atractivo que el judaísmo ejerció sobre los cristianos hispanos del siglo IV, *cfr.* los trabajos de R. Thouvenot, "Chrétien et juifs à Grenade au IV^e siècle après J. C.", *Hesperis* 33 (1943), pp. 201-211; J. Fernández Ubiña, "La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira", *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, ed. C. González, Granada, 1994, pp. 145-180; F. J. Lomas, "Comunidades judeocristianas granadinas. Consideraciones sobre la homilética de Gregorio de Elvira", *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, ed. C. González, Granada, 1994, pp. 319-344, esp. 332ss; R. González Salinero, "Teodosio I, Hispania y los judíos", *Actas del Congreso Internacional La Hispania de Teodosio. Segovia-Coca 1995*, I, 1997, pp. 101-112, esp. 105-107 y M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 2005.

⁵⁹ Sobre la legislación, *cfr.* A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit, 1987.

⁶⁰ Esta ley no se cumplió, como demuestra Gregorio Magno en 594 (*Reg. Epist.* 4.21; CC140.239).

seguirían manteniendo relaciones con sus familiares o amigos judíos y continuarían participando en sus fiestas. Esto podía alejarlos del cristianismo y acercarlos al judaísmo pero también atraer a sus antiguos correligionarios hacia el cristianismo⁶¹. Esta familiaridad entre judaísmo y cristianismo y el temor de que algunos cristianos se convirtieran al judaísmo sería una de las principales causas de la animadversión hacia el judaísmo de clérigos como Juan Crisóstomo o Severo de Menorca⁶². Los relatos de conversión de judíos al cristianismo fueron muy populares en la Antigüedad Tardía, lo que puede indicar que esto fue algo frecuente o deseado por los cristianos en la sociedad de este tiempo⁶³.

En el contexto popular los lazos entre paganos y cristianos parecen haber sido mucho más estrechos de lo que sugieren algunos textos o de lo que hubieran querido las autoridades eclesiásticas⁶⁴. Así pues mientras que algunos cristianos destruyeron con fanatismo estatuas, templos y símbolos paganos al considerarlos malignos y habitados por demonios⁶⁵, otros muchos no tuvieron ningún problema en convivir con ellos e integrarlos en su vida cotidiana, ya que desde su punto de vista los símbolos o la literatura pagana⁶⁶ eran algo cultural, equivalente a ser romano.

⁶¹ R. Stark, *The Rise of Christianity. A sociologist Reconsiders History*, Princeton, 1996, pp. 65-68.

⁶² La carta-encíclica de Severo de Menorca está plagada de testimonios que indican esta estrecha relación de cristianos y judíos, por ejemplo, el hecho de que los cristianos estaban familiarizados con las escrituras y los cantos judíos. Ver, por ejemplo 5, 1, 13.2. Cfr. además 16.20. Cfr. S. Bradbury, *Severus of Minorca. Letter on the conversion of the Jews*, Oxford, 1996, pp. 39-43.

⁶³ L. Cracco Ruggini, "Pagani, ebrei e cristiani...", *op. cit.*, pp. 22-24, n. 16, señala varios testimonios de conversiones de este tipo, por ejemplo, Soc, *HE VII*, 4, PG 67, col. 745 e *Hist. Trip.* XI, 4, pp. 633-634, CSEL 71; *Vitae Patrum X*, 176, PL 74, coll. 207-209 y Greg., *Dial.* III, 7.

⁶⁴ Los estudios sobre las relaciones entre paganismo y cristianismo en la Antigüedad tardía son muy abundantes, por lo que no nos detendremos en su análisis. El lector interesado puede consultar P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1934; A. Momigliano (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, London, 1963; P. Fr. Beatrice (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna, 1990; G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge, 1990 y P. Chuvín, *A Chronicle of the Last Pagans*, Harvard, 1990.

⁶⁵ En la Antigüedad tardía existía la creencia de que las estatuas de los dioses poseían poderes, de ahí que su destrucción implicara la eliminación de su poder e influencia maligna. Muchas acciones violentas contra construcciones y estatuas paganas deben, por tanto, ser analizadas en este contexto de temor hacia fuerzas poderosas negativas (ver B. Caseau, "Sacred Landscapes", *op. cit.*). Los ejemplos de violencia cristiana contra el paganismo son muy numerosos. Como botón de muestra podemos citar Gregorio de Tours, *Hist. Franc.* 8,15; Ag., *De Civ. Dei* 18, 54; Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 13,9 y cánones 41 y 60 del concilio de Elvira. Cfr. D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt, Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998; F. Teichner, "Signa Venerandae Christianae Religionis: On the Conversion of Pagan Sanctuaries in the Dioceses of Africa and Aegyptus", *Libyan Studies* 27 (1996), pp. 53-66. Para testimonios arqueológicos, E. Sauer, *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*, Charleston, 2003. Peter Brown, "The limits of intolerance", *Authority and the Sacred: Aspect of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge, 1995, pp. 29-54 en pp. 49ss., ha señalado que los actos de destrucción y de profanación no fueron necesariamente llevados a cabo por numerosas multitudes, sino más bien por unos pocos y enérgicos cristianos. Estos, además, no serían la norma sino la excepción y por eso son destacados en las fuentes.

⁶⁶ El rechazo a la herencia literaria pagana fue algo muy duro para muchos cristianos. Un ejemplo muy notable de ello es Jerónimo (*Ep.* 22, 1). La convivencia de alumnos y maestros cristianos y paganos fue algo

Por este motivo no es inusual encontrar elementos asociados a la religión tradicional romana en las propiedades o posesiones de ricos cristianos⁶⁷, en las ciudades⁶⁸ e incluso en las iglesias cristianas⁶⁹.

En las conversiones, sobre todo cuando el cristianismo se convirtió en la religión privilegiada por el Estado romano, la picaresca estuvo presente en innumerables ocasiones. Así muchos se convertían al cristianismo por motivos nada espirituales⁷⁰, como por ejemplo para obtener las prebendas que les ofrecían los obispos⁷¹. Un caso significativo es el de un judío que había recibido varios bautismos (arriano y macedonio) para conseguir la gratificación económica que ello suponía y que por este motivo había amasado una considerable fortuna, que fue desenmascarado por el obispo novaciano Paulo de Constantinopla⁷². Otros se sentían atraídos por las riquezas o por la posición social⁷³, otros, como el monje Macarius el asesino, se veían

muy frecuente en la sociedad de este tiempo (cfr., por ejemplo, el caso de Libanio (P. Petit, *op. cit.*, 1957, pp. 116 y 119-122).

⁶⁷ Es el caso de la cristiana Marina, que tenía en su palacio una rica colección de obras de arte paganas (Palladas, AP IX 528), de dos mosaicos en los que Cristo aparece en la guisa del dios sol Helios y de Orfeo (cfr. A. Grabar, *El primer arte cristiano (200-395)*, (trad. esp.) Madrid, 1967, pp. 80 y 89), de imágenes de Isis amamantando a Horus, muy similares a las María amamantando a Jesús (cfr. J. Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph: the art of the Roman Empire A.D. 100-450*, Oxford, 1998, p. 221, fig. 147; V. Tran Tam Tinh, *Isis Lactans: Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, Leiden, 1973 y L. Langener, *Isis Lactans-Maria Lactans: Untersuchungen zur koptischen Ikonographie*, Altenberge, 1996), del Codex-Calendario del año 354 (cfr. M. R. Salzman, *On Roman time: the codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in late antiquity*, Berkeley-Los Angeles, 1990) o del sarcófago de Junius Bassus, que estaba decorado con escenas cristianas y paganas (E. Struthers Malbon, *The Iconography of the Sarcophagus of Junius Bassus*, Princeton, 1990). Cfr. además J. Elsner, "Inventing Christian Rome: the role of early Christian art", *Rome the Cosmopolis*, eds. C. Edwards y G. Woolf, Cambridge, 2003, pp. 71-99. Sobre la presencia de elementos de la cultura pagana como mosaicos y estatuas en las propiedades de cristianos, cfr. B. Caseau, "Sacred Landscapes...", *op. cit.*, pp. 34ss.

⁶⁸ Un ejemplo muy significativo es la ciudad de Constantinopla, que estaba adornada con elementos cristianos y paganos.

⁶⁹ En la decoración de algunas iglesias cristianas aparecen elementos paganos. Es el caso de las iglesias de Petra en Jordania y Qasr-el-Lebia en Libia (cfr. H. Maguire, "The good Life", *Late Antiquity. A guide to Postclassical World*, eds. G. W. Bowersock, P. Brown y O. Grabar, Cambridge-Massachusetts-London, 1999, pp. 238-257 en pp. 249-250).

⁷⁰ Los testimonios de conversiones superficiales al cristianismo abundan en la literatura tardoantigua, cfr., por ejemplo, Severo de Menorca, *Ep.* 19.4-6; Shenoute, *Ep.* 18, tra. H. Wiessmann, CSCO 96; Script. Copt. 8; Ag., *Ep.* 29, esp. 8-9 (CSEL 34.1.119-120), *sermões* 62.11.17 (PL 38.422.423), 248-251 (PL 38.1158-1171) y 296.11.12 (PL 38.1358-1359) y *En. Ps.* 39.10 (CCL 38.433) y Libanius, *Or.* 30.26-29 (LCL 452.122-126). Más ejemplos de conversiones superficiales, de sus motivaciones y juicios de los contemporáneos, en C. Ando, "Pagan Apologetics...", *op. cit.*, pp. 198-205.

⁷¹ Sobre el soborno realizado por obispos donatistas, cfr. sínodo romano de 378 (PL 13, 580A; cfr. 585B, C).

⁷² Soc., *HE VII*, 17, PG 67, coll. 772-773; *Hist. Trip.* XI, 14, 645-646, CSEL 71. Cfr. L. Cracco Ruggini, "Pagani, ebrei e cristiani...", *op. cit.*, n. 85, p. 65.

⁷³ Sobre un pagano convertido al cristianismo por el interés de detentar un cargo oficial, cfr. Ag., *Serm. Morin* 1 (en *Miscellanea Agostiniana. Testi e Studi*, vol. 1, *Sancti Augustini Sermones Post Maurinos Reperti*, Roma, 1930, p. 592.21).

obligados a convertirse porque habían cometido crímenes⁷⁴, otros se acercaban a la iglesia para huir de los castigos que les aguardaban por haber cometido crímenes u otras malas acciones⁷⁵ y algunos, incluso, se acercaban a otra religión para obtener citas amorosas con mujeres de estos credos⁷⁶. Es este uno de los motivos por los que era muy común encontrar abundantes trazas de paganismo en las comunidades cristianas⁷⁷. Sobre las conversiones superficiales al cristianismo es muy sugerente el siguiente texto, en el que su protagonista, Anatolio, pretende hacer ostentación pública de su cristianismo enseñando una pintura de Jesús que había puesto en su casa pero que en realidad ocultaba una imagen de Apolo.

Como Anatolio, que tras poner en su casa una pintura de nuestro Señor, con la esperanza de hacer que la gente erróneamente supusiera que era cristiano, invitó a un número de personas a ir a su casa a verla. Pero cuando estaba enseñándola, la pintura se volvió del revés con su cara hacia la pared, de modo que la sorpresa cayó sobre todos los que lo presenciaron. Anatolio, sin embargo, la volvió de nuevo y la puso del modo correcto, pero inesperadamente y por segunda vez se volvió, y de nuevo una tercera vez. Y después de esto la examinaron con detenimiento y encontraron habilidosamente introducido en el reverso a Apolo, pintado con tanto cuidado que no era visible si no se miraba con atención⁷⁸.

En la vida cotidiana la envidia, el rencor, los celos y los conflictos personales estaban muy presentes y estos podían trasladarse con facilidad al ámbito religioso y provocar comportamientos intolerantes, que impedían la coexistencia. Así por ejemplo una acusación de herejía podía suponer la exclusión de la sociedad de la persona acusada y la confiscación de sus propiedades⁷⁹. Aunque la acusación de herejía no prosperara siempre quedaba la duda y la sospecha y la persona que la había sufrido quedaba marginada de la sociedad⁸⁰.

⁷⁴ Cfr. P. Brown, "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion", en *idem*, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, 1972, pp. 260-278 en p. 262.

⁷⁵ *CTh.* 16 8, 23, año 416.

⁷⁶ Ambrosio, *psal.* 118 20.48-49 (CSEL 62.468-469).

⁷⁷ Así, por ejemplo, algunos invocaban a los santos Cosme y Damián como si fueran Cástor y Pólux (Cosme et Damianus Mir. 9, *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung* ed. L. Deubner, Leipzig-Berlin, 1907, p. 114).

⁷⁸ Juan de Efeso, *HE* 3.29: *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, by R. Payne Smith, Oxford, 1860, p. 214.

⁷⁹ Ver, por ejemplo, *CTh.* 16 5, 40.7.

⁸⁰ Cfr. R. Van Dam, *Leadership & Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, 1985.

2. Creencias, miedos y emociones

Otro ámbito en el que confluyen varios credos religiosos es el relacionado con los sentimientos y las emociones. En éste el corazón humano, con sus miedos y limitaciones, se muestra abiertamente, pues se trata de necesidades que todas las personas, independientemente de su credo religioso, quieren satisfacer en su vida, tener salud, alimento, prosperidad, amor... Para obtenerlos a muchos de ellos no les importa dirigirse a una divinidad que no pertenece a su religión, rezarle, hacerle ofrendas o llevar sus amuletos, si ésta les puede reportar el bienestar que tanto desean. Esto es particularmente evidente en el caso de las enfermedades. Ante las adversidades presentadas por la enfermedad la mayoría de las personas tratan de encontrar curación recurriendo a cualquier medio que tengan a su alcance. En la literatura tardoantigua abundan los ejemplos de este tipo, paganos o judíos que se dirigen a santos cristianos⁸¹, cristianos que acuden a divinidades paganas o médicos judíos⁸², etc. Un caso muy ilustrativo es el de la pagana Aba, quien no sentía aversión hacia los judíos ni hacia los cristianos, quien recurrió a judíos, a encantamientos, a Sarpedonios y a Santa Tecla para obtener la curación de una herida en su pierna que se produjo cuando se cayó de su mula⁸³. Petronia, una distinguida cristiana del norte de África, no tuvo reparo en emplear un método de curación con un cinturón de pelo que le había recomendado un judío cuando se dirigía al trono de una mártir⁸⁴. Este tipo de testimonios se documentan incluso en personas relacionadas con autoridades religiosas. Es el caso de la mujer de un sacerdote pagano de Antioquía, quien llevaba con frecuencia a su hijo a visitar a una cristiana que era famosa por su gran devoción. Su hijo pidió más tarde consejo a esta mujer porque quería que su padre adoptase el credo cristiano⁸⁵. Cristianos, paganos y sarracenos acudían a Hilarion en busca de cura⁸⁶. Los milagros realizados por Pedro el Íbero y el monaquismo monofisita contaban entre sus beneficiarios a judíos y samaritanos⁸⁷..... La lista sería interminable, pues este tipo

⁸¹ Como botón de muestra podemos citar los Milagros de Santa Tecla, donde encontramos diversos testimonios de milagros que benefician a paganos, en concreto los milagros 18, 39 y 40 (*Vie et Miracles de Sainte Thècle*. Texte grec, traduction et commentaire por G. Dagron Bruxelles, 1978). Un estudio literario reciente sobre este rico y sugerente documento en S. Johnson, *The Life and Miracles of Tekla*, Washington D. C., 2006.

⁸² Sobre la reputación de los médicos judíos, *cfr.* c. 11 del concilio In Trullo (692), Rallès-Potlès, *Sintagma*, 2, pp. 328-330.

⁸³ *Vie et Miracles de Sainte Thècle*. Texte grec, traduction et commentaire por G. Dagron Bruxelles, 1978, Milagro 18.

⁸⁴ Ag., *De civ. Dei* 22.8 CC 48.824: *Saint Augustine. The city of God against the Pagans in seven volumes*, W. M. Green, London, Cambridge, Mass., 1972, p.241.

⁸⁵ Theod., *HE* III.13.

⁸⁶ Jerónimo, *Vita Hilarionis*, eds. C. Mohrmann, A. A. R. Bastiaensen, J. W. Smit, L. Canali y C. Moreschini, *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, Milano, 1975. Ver, por ejemplo, *Vit. Hilar.*, 8-10 y 16.

⁸⁷ *Cfr.*, por ejemplo, Juan de Beth Rufina, *Vita Petri Iberi*, ed. R. Raabe, Leipzig 1895, p. 127, tr. pp. 117-118 y Juan de Beth Rufina, *Plerophoriae*, ed. F. Nau (PO, 8/1), Paris, 1912, no.10, p. 24. *Cfr.* L. Perrone, "Monasticism as a Factor of Religious Interaction in the Holy Land during the Byzantine Period", *Sharing*

de relatos son muy comunes en la Antigüedad Tardía. Al margen de su veracidad, lo que nos indican es una sociedad pluralista, que compartía creencias y prácticas comunes. También era frecuente el uso de amuletos con simbología de creencias religiosas distintas a la propia. Los ejemplos de ello son muy amplios, cristianos que utilizaban amuletos con símbolos paganos o judíos, paganos que empleaban amuletos con símbolos judíos o judíos que recurrían a amuletos con simbología pagana⁸⁸.

Un caso muy curioso es el que se observa abiertamente la consideración que la gente de otros credos merece ante un asunto que era motivo de preocupación para las comunidades tardoantiguas es el del temor a que la propia sepultura sea violada u ocupada por otras personas y en las medidas que se toman para que esto no ocurra. Esto se refleja en las sentencias que aparecen grabadas en algunos epígrafes funerarios, que aluden al respeto por la sepultura por personas de cualquier credo religioso. Es muy significativa al respecto una inscripción del siglo IV avanzado procedente de Salona, que alude al respeto de la sepultura por judíos, cristianos y romanos⁸⁹. Otro ejemplo es un epígrafe, documentado en el frontal de un sarcófago de finales del siglo IV, principios del V, hallado en una necrópolis de Iulia Concordia, donde se pide al clero y a toda la comunidad que nadie de nuestra gente u otros se entierre en la misma sepultura⁹⁰. A veces en este tipo de textos aparecen también maldiciones para quienes violen la sepultura. Es el caso de la maldición de Judas, «Fuera, fuera, crucifícalo», documentada en epitafios funerarios procedentes de Argos, Atenas, Delphi, Naxos, Nicaea, Bithynia, Roma y Rávena⁹¹. Las maldiciones también aparecen en inscripciones funerarias judías. Así, en una de ellas, originaria de Almonia en Phrygia, leemos lo siguiente: «...tal persona será maldecida y cual-

the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, eds. A. Kofsky y G. G. Stroumsa, Jerusalem, 1998, pp. 67-93, esp. pp. 89-90.

⁸⁸ L. V. Rutgers, "Archaeological Evidence...", *op. cit.*, pp. 108-109, alude a varios ejemplos significativos. Así, en la catacumba judía de Vigna Randanini se documentó, cerca de amuletos de origen claramente judío, una cabeza de Medusa en el pecho de un esqueleto. También se han descubierto amuletos samaritanos en tumbas judías (y algunas cristianas) excavadas en Israel. Testimonios literarios de la presencia de magia y supersticiones paganas en el judaísmo se encuentran en El Sefer ha Razim (siglo IV o posterior). Para testimonios y bibliografía sobre medallones apotropaicos con elementos de magia pagano-judía y su difusión popular, *cfr.* L. Cracco Ruggini, "Pagani, ebrei e cristiani...", *op. cit.*, pp. 74-75, n. 94.

⁸⁹ «a – hanc sepultu]/ram si qu[is deasciare volu]/erit habe[bit irata numina]/Quitquit (!) [Romani sive Iude]/i vel Crissi[ani adorant]/ colente[s] manes deos: unus]/quisque [homo quod sibi fie]/ri non vu[lt id face-re non]/ debet b- - si quis d]esciare volu]/erit habebit ir]ata numina/[Quidquid Rom]ani sive Iude/[i deos colente[s] manis (!): unus/[quisque homo] quot (!) sibi fi]/eri non vult id] facere non/ [debet]». *Cfr.* A. y J. Sasel, *Inscripciones latinae quae in Iugoslavia inter annos MCMXL et MCMLX repertae et editae sunt*, Ljubljana, 1963, pp. 61-62, nr. 131.

⁹⁰ «Fl(avius) Alatancus domest(icus) cum coniuge sua Bitorta =(V)i(c)tor(ia) arc(a)m de proa[r]io suo sibi comparaverunt; patimus omnem clerum et cuncta(m) fraternitatem ut nullus de genere nostro vel aliquis in hac sepultura ponatur. Scriptum est: quod tibi fieri non vis alio ne feceris». *Cfr.* G. Brusin y P. L. Zovatto, *Monumenti romani e cristiani di Iulia Concordia*, Pordenone, 1960, pp. 90-91 (CIL V, 8738=ILS 8257 (Concordia)).

⁹¹ *Cfr.* G.H.R. Horsley, *New documents illustrating Early Christianity*, vol. 1, Macquarie University, North Ryde, 1981, 1.61, pp. 99-101.

quier maldición escrita en el Deuteronomio caerá sobre sus hijos, sus descendientes y toda su familia⁹²».

Otro ejemplo muy interesante es el de un epitafio funerario del siglo V documentado en una iglesia de Paiania (Attika), que invoca a Dios y a los poderes celestiales, terrestres e infernales y amenaza a quienes violen la sepultura con la suerte de los judíos.

(Cruz) Tumba de Euphemia, la directora, una mujer de 45 años, modesta, y una que tendía su mano sin cansarse de hacer todo el bien posible con sus habilidades. Quienquiera que en cualquier momento o de cualquier manera intente poner otro (cuerpo) (aquí), sea un residente local o un pariente suyo, tenga que dar cuenta al Dios todopoderoso, y a los poderes del cielo y del aire, y a los poderes de la tierra y del infierno y (déjalos tener) su parte con aquellos que han dicho «¡Fuera, crucifícalo!» (cruz). Y los clérigos más queridos por Dios en aquel momento también tendrán que responder ante los poderes anteriormente mencionados, y (caerán bajo la misma) imprecación y maldición si permiten que alguien se entierre como se ha dicho o permiten que se trasladen a otra tumba quienes aquí descansan⁹³.

También es de interés una inscripción del siglo IV documentada en el templo de Sulis Minerva en Bath, en la que un tal Annianus maldice a quien le haya robado un monedero con seis monedas de plata, «sea pagano o cristiano, hombre o mujer, niño o niña, esclavo o libre»⁹⁴.

Un caso muy significativo de coexistencia y sincretismo religioso es el de los campesinos, que deseaban tener buenas cosechas y lluvias para sus campos, ya que de ello dependía su vida y su subsistencia. Para obtenerlos no dudaban en invocar a los elementos naturales si era necesario, pues a su modo de ver éstos eran los artifices de su fortuna o su ruina. Son muy ilustrativos al respecto los casos documentados en la Gallaecia del siglo VI, recogidos por Martín de Braga en su *De correctione rusticorum*⁹⁵ y el canon 57 del concilio de Elvira. Sobre el significado que los templos paganos y lo que representaban tenían para los campesinos es muy ilustrativo el siguiente texto, en el que Libanio capta con extrema perspicacia cómo el cristianismo es incapaz de satisfacer las necesidades básicas de los campesinos.

⁹² Cfr. G.H.R. Horsley, *New documents illustrating Early Christianity*, vol. 1, Macquarie University, North Ryde, 1981, pp.1.61.

⁹³ G.H.R. Horsley, *New documents illustrating Early Christianity. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1979*, vol. 4, Macquarie University, North Ryde, 1987, N° 129. Syncretistic tomb warning, Paiania (Attika), siglo V (VI?), pp. 263-264.

⁹⁴ Cfr. R. S. O. Tomlin, "The Curse Tablets", *The Temple of Sulis Minerva at Bath*, ed. B. Cunliffe, Oxford, 1988, pp. 232-234.

⁹⁵ Mart. Brac., *De correctione rusticorum* (texto en castellano en U. Domínguez del Val, *Martín de Braga, Obras completas*. Madrid, 1990, pp. 143-153). Cfr. S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain...*, op. cit., Washington, D. C., 1938.

Pues los templos, Emperador, son el alma de los campos, ya que ellos constituyen el principio de las edificaciones en el campo y, a través de muchas generaciones, nos han llegado a los que hoy vivimos. En ellos tienen puestas los labradores sus esperanzas, de las que dependen los hombres, las mujeres e hijos, los bueyes, además de la tierra sembrada y la que ya ha echado sus brotes. Pero el sembrado que ha padecido esta lacra está asolado y, con las ilusiones, también se pierde el buen ánimo de los agricultores, pues creen que en vano será su sacrificio una vez que se les ha privado de los dioses, que eran los que conducían sus esfuerzos a buen puerto⁹⁶.

En esta esfera se produjeron muchos intercambios y muchos de los ritos, conjuros, etc. que con anterioridad se realizaban para obtener buenas cosechas, tener buen tiempo, tener hijos y salud se adaptaron a las creencias cristianas. Así, por ejemplo, en el *Peristephanon* de Prudencio o en los *Carmina* de Paulino de Nola abundan los testimonios de este tipo asociados a los mártires cristianos.

En situaciones dramáticas, como catástrofes naturales⁹⁷ o guerras, también era frecuente el recurso a otras divinidades e incluso a veces la conversión a otra religión que parecía proporcionar más seguridad y esperanza que la propia. Así, por ejemplo, cuando los bárbaros penetraron en el Imperio aumentaron las conversiones al cristianismo y muchos cristianos decidieron llevar una vida espiritual más profunda⁹⁸. Podría seguir citando ejemplos y elementos de coexistencia entre personas

⁹⁶ Libanio, *Or.* 30, *Pro Templis*, 9–10: traducción de Ángel González Gálvez en Libanio, *Discursos*, Madrid, 2001, p. 230.

⁹⁷ Así, por ejemplo, el temor causado por un fuerte terremoto en Beirut fue la causa de que un gran número de paganos decidieran abrazar el cristianismo (cfr. J. Bidez y F. Winkelmann (eds.), *Philostorgius. Kirchengeschichte Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, Berlin, 1981³, pp. 202-241).

⁹⁸ Sobre la huida psicológica de los problemas de la época son muy ilustrativos los testimonios galos analizados por R. W. Mathisen, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul. Strategies for survival in an age of transition*, Austin, 1993, p. 58: Faustus de Riez (*Serm.* 26: CSEL 21. 328-330 y *Serm.* 24: CSEL 21.319); Ruric. (*Epist.* I.17); Paul. Nola (*Ep.* 51.2); Vicentius de Lérins (*Comm.* 1) y Honoratus de Arles (*Vit. Honorati* 3[15]). Otro ejemplo es Demetrias, una joven aristócrata romana que había escapado de los bárbaros, que decidió no casarse con otro exiliado sino consagrarse a Dios, que le había permitido conservar su virginidad (cfr. P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions*, Paris, 1964, pp. 64-65). También es de gran interés el poema galo de Próspero, *Poema Coniugis ad Uxorem*, en el que éste anuncia en estilo poético a su esposa su determinación de dedicarse a la vida consagrada, adoptada como consecuencia de las calamidades que asolan al mundo y la anima a seguir su ejemplo, consagrándose también ella al ascetismo (W. von Hartel (ed.), *CSEL* 30, 344-8; cfr. M. Roberts, “Barbarians in Gaul: the response of the poets”, *Fifth-Century Gaul: a crisis of identity?*, eds. J. Drinkwater y H. Elton, Cambridge, 1992, pp. 97-106, en pp. 99-101). En Hispania destaca el famoso crismón de Quiroga, que exhorta a desprenderse de las riquezas materiales, codiciadas por los bárbaros, y a potenciar la riqueza interior de cada persona (“*avrum vile tibi est, argenti pondera cedant/plvs est qvod propria felicitate nites*”, *ICERV*, 341, cfr. el magnífico estudio de J. Fontaine, “Le distique du chrismon de Quiroga: sources littéraires et contexte spirituel”, *Archivo Español de Arqueología* 45-47 (1972-1974), pp. 557-585).

de distintos credos religiosos pero basten los hasta aquí expuestos para realizar una serie de reflexiones sobre la coexistencia religiosa en la Antigüedad tardía y en cómo debemos acercarnos a su interpretación.

3. A modo de conclusión: la cotidianeidad en el discurso histórico

En la coexistencia religiosa y en los contactos entre personas de diferentes credos se encontraba la semilla de posibles conflictos, que podían estallar en cualquier momento si las circunstancias así lo requerían. De ahí la ambigüedad que caracteriza a muchos de los testimonios que han llegado hasta nosotros y de las dificultades de su estudio. Así, por ejemplo, muchos de los episodios que conocemos de intolerancia y fanatismo religiosos son destacados en las fuentes precisamente por su anormalidad y porque suponían la ruptura del estado normal de coexistencia⁹⁹.

El estudio de la coexistencia religiosa en la vida cotidiana de la Antigüedad tardía nos lleva como historiadores a reflexionar sobre el modo en el que interpretamos la historia, a preguntarnos si nuestra visión de ésta es parcial y limitada cuando sólo consideramos a las autoridades o a las personalidades porque el día a día cotidiano contradice en muchas ocasiones la teoría del poder. Como hemos observado en la vida cotidiana se produjeron numerosos episodios de coexistencia e intercambio entre personas que profesaban credos diversos. En la cotidianidad las fronteras no estaban tan definidas ni tan delimitadas como en la teoría del Estado y de los intelectuales, pues las experiencias se caracterizaron por su riqueza y variedad.

Los ejemplos analizados nos ponen de manifiesto que más allá de las diferencias que puedan existir entre los credos religiosos hay algo que sus seguidores tienen en común y es sus sentimientos, sus preocupaciones, sus anhelos, sus miedos, las necesidades básicas de cubrir en la vida, tanto materiales, como emocionales y esto es algo que trasciende las diferencias y que muchas veces une e integra a las personas¹⁰⁰. Aunque esto suele pasar desapercibido por los historiadores es una faceta fundamental de la vida de los seres humanos, que hay que tener muy en cuenta. Somos conscientes de que esto es algo muy difícil de explicar, de analizar y de integrar en un discurso ordenado

⁹⁹ Así, por ejemplo, el historiador Sócrates (*HE* VII, 29) critica duramente el celo de persecución de los herejes de Nestorio, considerándolo totalmente innecesario.

¹⁰⁰ Me gustaría citar aquí un ejemplo contemporáneo, extraído del hermoso discurso pronunciado por Amma en la ceremonia del Interfaith Center of New York's Fourth Annual James Parks Morton Interfaith Award: «Sin embargo, cuando se producen catástrofes naturales los corazones de las personas se abren, trascendiendo pensamientos de casta, religión y política. Cuando el tsunami sacudió el sur de Asia, desaparecieron todas las barreras de religión y nacionalidad. Todos los corazones se conmovieron en compasión por las víctimas. Todos los ojos derramaron lágrimas junto a ellos. Y todos los brazos se extendieron para secar las lágrimas y ayudar a la gente» (Sri Mata Amritanandamayi Devi, *Understanding and Collaboration Between Religions*, (trad. ingl.), Amritapuri, Kerala, 2006, p. 27).

porque este tipo de emociones suelen ser también ignoradas en las fuentes. Es este, sin embargo, en mi opinión uno de los grandes retos de nuestro tiempo, no sólo en el ámbito histórico sino también en otras disciplinas. Nuestros antecesores dedicaron mucho tiempo y esfuerzo a estudiar los hechos empíricos y éstos los conocemos muy bien, casi a la perfección. Nuestra tarea pues es ir más allá de lo empírico, tratar de comprender la mentalidad o la ideología de las personas, para descubrir cuestiones mucho más candentes para la sociedad actual, para que el pasado sea un puente para comprender mejor el presente y ayudarnos a crear un futuro mucho mejor. Es éste otro de los grandes retos de la historiografía actual¹⁰¹. Para ello creo que es fundamental la colaboración interdisciplinar entre historiadores, arqueólogos, sociólogos, antropólogos, psicólogos, etc., pues cada uno de ellos puede aportar sus conocimientos para comprender al ser humano y sus experiencias en su conjunto.

¹⁰¹ Lucien Febvre, “La sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire sociale* 3 (1941), pp. 5-20 fue pionero en la reivindicación de la importancia del estudio de las emociones para la comprensión del discurso histórico. A partir de aquí otros investigadores han tratado de comprenderlas mejor y de dotar a los estudiosos de herramientas y métodos para su análisis. Cfr., por ejemplo, B. H. Rosenwein, “Worrying about Emotions in History”, *American Historical Review* 107.3 (2002), pp. 821-845, K. Oatley, *Best Laid Schemes: The Psychology of Emotions*, Cambridge, 1992, W. M. Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, 2001 y S. Fineman (ed.), En el ámbito de la historia antigua cabe destacar C. A. Barton, *The Sorrows of the Ancient Romans. The Gladiator and the Monster*, Princeton-New Jersey, 1993.